

УДК 141

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2025.61.21>

РЕФЛЕКСІЯ І МОВА. АПРОПРІАЦІЯ ТА РОЗВИТОК ІДЕЙ ГРАМАТИСТИВ (БГАРТТІГАРІ) У КАШМІРСЬКОМУ ШАЙВІЗМІ

Іван Улітко

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди

Національної академії наук України

вул. Трьохсвятительська, 4, 01001, м. Київ, Україна

Стаття присвячена концепту рефлексії в контексті філософії мови в Індії VI–XI ст., від рівнів проявленості мови у школі граматистів Бгарттігарі, до саморефлексії на цих рівнях мовлення в епістемології тантри кашмірського шайвізму. Прослідковано характер онтологічної вкоріненості концептів рефлексії у мові як свого роду language of thought, що відтворює власний світогляд у традиції граматистів, причини й неоднорідність способів апропріації цих ідей філософами кашмірського шайвізму – від критики і заперечення засновником традиції з міркувань конкуренції з граматистами до запозичення і доопрацювання пізніми послідовниками з міркувань конкуренції з анатмавадою буддизму.

Для повноти експозиції розвитку цих ідей додано досі актуальний контекст конкуренції світоглядів – персоналістського, сконцентрованого на культивуванні приємних і надихаючих станів свідомості, тантристського світогляду кашмірців, та буддійського, котрий заперечує існування «я», що ставить під сумнів цілісність життєвого досвіду. У відповідь на буддійську критику кашмірські йогіни, починаючи з Утпаладеви та Абгінавагупти, сформулювали концепцію вимарші – унікального способу рефлексивності, що лежить в основі пізнання власних ментальних актів. Ця рефлексивна усвідомленість ґрунтується на внутрішньому мовленні, за допомогою якого ми досліджуємо, виправдовуємо свої життєві наративи.

Стаття спирається на низку робіт індійських, європейських та американських дослідників кашмірського шайвізму. Прослідковується розвиток групи концептів мовної рефлексивності на тлі запозичень і полеміки з конкуруючими світоглядами. Проти буддійських тогочасних аргументів по-новому висувуються аргументи на користь існування не-ілюзорного суб'єкта пізнання, що базуються на неперервності внутрішнього саморефлексивного мовлення. Філософська витонченість кашмірських мислителів у період розквіту індійської інтелектуальної культури залишається зразком глибокого епістемічного дослідження взаємозв'язку мови та самосвідомості.

Ключові слова: рефлексія, саморефлексивність, філософія мови, кашмірський шайвізм, тантра, Бгарттігарі, Утпаладева, Абгінавагупта, вимарша, вач.

Огляд санскритських першоджерел

VP (*Vākya-padīya*): Цей основоположний текст Бгарттігарі передає ідеям шайвітів і закладає фундамент філософії мови, постулюючи нерозривний зв'язок між пізнанням (*jñāna*) та мовою/словом (*śabda*).

ŚD (*Śiva-dṛṣṭi*): Текст Сомананди, засновника кашмірської школи Прат'ябгіджня, представляє початкову критичну позицію кашмірців щодо граматистів.

ĪPK (*Īśvara-pratyabhijñā-kārikā*): Ключовий текст Утпаладеви, учня Сомананди, що формулює доктрину школи самовпізнання, прат'ябгіджня. Він систематично інтегрує та трансформує ідеї Бгарттігарі, вводячи концепт рефлексивного самоусвідомлення (*vimarśa*) як сутнісну природу свідомості (*prakāśa*).

ĪPV (*Īśvara-pratyabhijñā-vimarśinī*): Авторитетний коментар Абгінавагупти на ĪPK. Він розробляє концепцію рефлексії (*vimarśa/pratyavamarśa*), пов'язуючи її із самоусвідомленням, внутрішньою вербалізацією (*saṃjalpa*), координацією когніцій та цілеспрямованою дією.

ĪPVV (*Īśvara-pratyabhijñā-vivṛtti-vimarśinī*): субкоментар Абгінавагупти для роз'яснення доктрини прат'ябгіджня. Тут важливий для психологічного опису середнього рівня мови (*madhyamā*) як енергії рефлексії (*vimarśa-śakti*).

PTV (*Parātrīśikā-vivaraṇa*): Коментар Абгінавагупти на важливий тантричний текст (*Parātrīśikā*). Висвітлює рівні мови з тантричної перспективи, визначаючи *madhyamā* як рівень виникнення дуальності (виражаюче/виражене), утримуваної рефлексивним усвідомленням.

TĀ (*Tantrāloka*): Енциклопедична праця Абгінавагупти, що синтезує тантричні традиції.

За основи перекладів цитат із цих санскритських текстів взяті їх переклади з англійської зі зверненнями до санскритських оригіналів для точності.

Зв'язок рефлексії і мови у термінах і визначеннях кашмірців

Бгартрігарі (VI-VII ст. н.е.) – перший індійський філософ мови, котрий вивів граматику за межі суто лінгвістики. У слові (*vāc*) він знаходить первинну сутність реальності, яка пронизує все проявлене. Він, якщо запозичити слова А. Паду, «розвинув епістемологію мовлення, філософію знання стосовно мови» [1]. Погоджуюсь з Н. Растогі, що лаконічним виразом позиції Бгартрігарі є його твердження: «Немає в світі пізнання, в якому слово не фігурує. Всі знання наче сплелися зі словами. Якби ця вічна тотожність знання і слова зникла, знання перестало би бути знанням; саме ця ідентичність робить ідентифікацію можливою» [2 с. 301]. Природа цього слова полягає у саморефлексивності (*pratyavamarśa*), яка вважається необхідною для самої структури лінгвістичного досвіду та мислення, і становить основу повсякденних операцій. Субраманія Айер у своїй праці з дослідження Вак'япадії Бгартрігарі у світлі древніх коментарів вказує на певну неясність щодо точного значення терміна саморефлексивності (*pratyavamarśa*), як він розуміється та пояснюється в школі граматистів, і пропонує досліджувати зв'язок рефлексивності і мови за допомогою джерел кашмірського шайвізму (далі по тексту КШ) [3].

Поняття рефлексії (*vimarśa*) характерне для недуалістичного шайвізму кашмірської традиції. Це істотна риса «доктрини неподвійної свідомості» (*saṃvid-advāya-vāda*), розробленої Абгінавагуптою та його учнями, особливо Кшемараджею. З точки зору категорій або іпостасей космічного прояву (таттв), яких у тантричній системі КШ налічується тридцять шість, світло (*prakāśā*) – це Шива, а рефлексія – Шакті, однак ці двоє цілковито нероздільні. Хоча й у відносно класифікаційному сенсі 36 таттв – Шива є першою, Шакті – другою таттвою, «покровом» свідомості (з великої літери, оскільки це персоніфікації). Автори КШ у міфологічному аспекті відносять і мову (*vāc*), і рефлексію до проявів таттви Шакті.

Якщо звузити погляд на Шакті до її аспектів мови і рефлексії, то вслід за [4, с. 17] зазначимо, що свідомість (Шива, *cit*, *saṃvid*) ніколи не позбавляється свого самовираження, і оскільки мова (*vāc*) виражається як сила у формі дії, то рефлексія включає найтонший виразний аспект свідомості, визначений як мова. Це означає, що рефлексія також охоплює самовираження за допомогою мови. Оскільки мова включає у себе найтонші сфери свідомості перш ніж проявитися як артикульоване мовлення, то бути свідомим у цій парадигмі передбачає прагнути самовираження. У цьому контексті доречним є статус, наданий мовленню Бгартрігарі.

Згідно з ĪPV 1.5.19 (том. 1, с. 289, розгл. далі) те, що можна пізнати, зветься тим, що має природу вираженості (*abhilāpamāya*), оскільки є придатним до рефлексії (*vimarśa*).

Слідом за [1, с. 178] для КШ слово представляє енергетичний, або рефлексивний, аспект свідомості: слово в основі є енергією, воно створює космос. Тут ми теж можемо побачити вплив Бгартрігарі, для якого будь-які уявлення (*pratyaya*) невіддільні від мовлення (*śabda*), яке саме по собі не може існувати без певного роду внутрішньої рефлексії чи репрезентації, *pratyavamarśa*. Таким чином, Абгінавагупта зазначає, що диференційоване або дискурсивне знання завжди пов'язане з певною формою вербалізації (*śabdāna*), яка є вираженням (*abhilāpa*) і внутрішнім «бурмотінням» (*saṃjalpa*), і ці обидва є саме характеристиками саморефлексивності (*pratyavamarśa*), іншого терміна від *√mrś*, як і рефлексія (*vimarśa*), хоча подекуди ці терміни вживаються синонімічно. А саме саморефлексивність (*pratyavamarśa*) теж має властивість смакування чи подиву (*camatkāra*) (ĪPV 1.5.13), і асоційована з вищим мовленням (*parāvāc*), у Абгінави та Утпали, котрі таким чином підкреслюють важливий аспект вищого мовлення, розробляючи систему «тріка» КШ, у котрому мовлення є джерелом і основою для концепту рефлексії.

Розглядаючи запозичення авторами КШ ідей граматистів щодо рефлексії і мови, відзначимо внески Н. Растогі, який зосередився на значенні Бгартрігарі щодо формулювання концепції рефлексивного усвідомлення (*pratyavamarśa*) як однієї з ключових доктрин школи самовпізнання КШ (*pratyabhijñā*). Згідно з Растогі, кашмірці екстенсивно спиралися на Бгартрігарі: «ідея слова як творчого принципу, єдності думки та мови, світу досвіду, створеного силами слова як основного принципу, мовлення як основи та складника емпіричного світу цілеспрямованої діяльності, рефлексія та подальший синтез (*anusaṃdhāna*), не лише у сприйнятті та спілкуванні, але й у впорядкуванні та координації нашого всесвіту дискурсу, ... і мова, яка є коренем наших літературних, культурних та естетичних пошуків, усе було запозичене [авторами КШ] у Бгартрігарі» [2, с. 325].

Оглянемо вкоріненість рефлексії в мові згідно з Бгартрігарі по його Вак'япадії (VP) за [5, с. 10]:

1. Поняття «пізнання» (*jñāna*, *pratyaya*) еквівалентне поняттю «ментальне представлення», ментальному об'єкту, що має інтенційність і семантичні властивості. Це тому, що індійські мислителі зазвичай розуміють знання як навмисне епізодичне усвідомлення, на відміну від європейського чи американського ставлення до знання, як до інтелектуально виправданої, обґрунтованої позиції, до якої схиляється розум. Незважаючи на відмінність від *pramā*, *jñāna* також має умови істинності. Тому повинен існувати критерій розрізнення між належним і неналежним пізнанням.

2. Згідно з Бгартрігарі, цей критерій полягає в причинно-наслідковій ефективності пізнання (*arthakriyā*), тобто можливості успішно діяти на основі цього ментального представлення.

3. Розпочати успішну дію можна лише через синтез ментальних представлень першого порядку (рівень мови *madhyamā*, мови думки), таких, що спрямовані на світ (про який ми висловлюємось природною мовою, *vaikhari*). Такий синтез гарантується представленнями вищого порядку – концептуальними (також рівень мови *madhyamā*).

4. Бгартрігарі припускає, що ці концептуальні представлення вищого порядку вкорінені в мові, природній чи розумовій. Вагомих доказів цієї тези текст VP не на5.

5. Бгартрігарі далі вважає, що пізнання є самосвідомим і ніколи не є об'єктом іншого пізнання. Але він також вважає, що уявлення вищого порядку (тобто поняття та мова) присутні в усіх когнітивних станах. Це означає, що кожна ментальна репрезентація водночас спрямована на досвід (вона про щось) і самоспрямована (вона про себе), таким чином, вона здатна генерувати думку вищого порядку про себе, найвищий рівень мови «бачення» (*paśyanti*).

6. Висновок: для того щоб мати акти пізнання, когніції та бути свідомим загалом, потрібна мова.

Розглянемо ці рівні мови, як вони описані в текстах КШ

Згідно з ТĀ 3.236, і також ŚD 2.83: Бачення (*paśyanti*) – [сила] дії. Воно складається з двох частин. «Це має бути побачене» – це рефлексія, перша її частина (пер. за [1, с. 189]. Серед рівнів мови, вищий рівень згідно з Бгартрігарі – мова «бачення» (*paśyanti*). На цьому рівні рефлексія (*vimarśa*) – енергія, бажання побачити («це має бути побачене»). Цей рівень називають «бачення», «візіонерська», тому що на цьому рівні у свідомості виникає своєрідне бажання бачити об'єкт опису, і початкове бачення того, що буде виникати (у свідомості) як поступове проявлення об'єкта, що матиме розвиток на наступних рівнях мови.

У ŚD 2.84-85: «Подібно до того, як агент, чи то гончар [який збирається зробити горщик], чи будь-яка інша особа, рефлексує у формі акту волі, що «потрібно зробити горщик», так само тут (у баченні *paśyanti*), така сама ситуація [відбувається]. Як могла б розвинутиися воля, яка таким чином передує [дії], якби [із самого початку] не було тонкого розширення свідомості, спрямованого на майбутній об'єкт?» (пер. за [1, с. 194]).

У тому самому уривку (шлока 83, цитована вище) Сомананда описує знання як дію (*kriyā*). Кажуть, що ця дія складається з двох частин (*bhāga*): перша – представлення дії, яку потрібно виконати; друга – ймовірно, внутрішнє, недискурсивне бачення об'єкта.

Далі розглянемо середній рівень мови, «проміжну» (*madhyamā*).

PTV, с. 5: «Проміжна, зі свого боку, розкриває подвійність виражаючого та вираженого, яка, однак, завдяки рефлексивному усвідомленню, доданому до неї, [здається] вкоріненою на тому самому предметі» (пер. за [1, с. 205]).

Хоча на рівні проміжної мови (*madhyamā*) з'являються мисленнєві конструкції (*saṃkalpa*) і дискурсивна думка (*vikalpa*), вони, однак, зберігають дещо не-емпіричний характер. PTV, с. 130: «Хоча на рівні знання [*suddhā*] *vidyā*, пише Абгінава, – прояв залишається нерозрізненим, рефлексивне усвідомлення [що відбувається там] – іншого роду. На рівні [*suddha*] *vidyā* дійсно, «це» (*idam*), утворене цілокупністю пізнаючих і тем знання, об'єднується так, ніби воно є одним цілим з «я» (*aham*), тому усвідомлює це як «покрите» (*ācchāḍita*) своїм «я», [в результаті маємо] «я-це». Це означає, що ці два [фактори: «я-це»] відображаються в тому самому спільному субстраті свідомості (*cit*) (пер. за [1, с. 207]).

У ĪPVV Абгінава розвиває ту саму тему, але з більш психологічної точки зору: «Проміжна стадія слова (*madhyamā*) – це та енергія саморефлексії (*vimarśa-śakti*), що активує внутрішній орган (*antaḥkaraṇa*) восьмичленного тонкого тіла (*puruṣaṣṭaka*) – *манас*, *буддгі*, *ахамкара*, котрі базуються на субстраті енергії життєвості (*prāṇa*). Коли цей орган активовано, він починає коректно функціонувати – інтенційно мислити (*saṃkalpa*), виносити судження (*niścaya*), мати самореферентність (*abhimāna*), – що конституює дуалістичне мислення (*vikalpana*). Тоді слово, що втілює саморефлексію (*vimarśa*), можна описати як думку (*cintana*), бо вона «сповнена насолоди» (*ābhūṅkte*) – повністю рефлексує як те, що думкою захоплене, так і те, що «хапає» – тему інтенційної думки» ĪPVV 1.5.13 (vol. 2, с. 188) (пер. за [1, с. 207]).

Хоча Абгінавагупта відносно ближчий до Бгартрігарі, ніж його попередники, втім, як пише [4, с. 18], Абгінава не стирає межі між розумінням мови граматистом і власною моделлю свідомості. Рефлексія допомагає обговорити цю основу, де аспект виразності свідомості не порушений, і в цьому сенсі немає свідомості, вилученої з мови (*vāc*). Крім того, цілісне прочитання філософій допомагає зрозуміти, що різні школи не є окремими островами, а є різними територіями з відкритими кордонами. Вони розвиваються в прикордонних просторах, і ця спільна основа дозволяє філософіям підтримувати діалог. У цьому

сенсі для Абгінави є органічним розвиток власної філософії на основі того, що йому було дано, тобто філософії мови Бгартрігарі.

Абгінава розвиває аспект бачення (*paśyantī*) мови у Бгартрігарі. Бгартрігарі наголошує, що не існує концептуалізації без її «вкраплення» мовою. Коли ми об'єднуємо це розуміння з ранньою концепцією Бгартрігарі про те, що мова в її тонкій формі є «баченням», ми маємо всі необхідні передумови, щоб розквітла мовно вкорінена рефлексія у філософії Утпали та Абгінави. Цей взаємозв'язок рефлексивності та мовлення яскраво описаний у наступних рядках *ĪP*, *Vimarśinī*, Том II, с. 75.: «Правильний спосіб пізнання (*pramāṇa*) залежить від сили рефлексії (*vimarśabalena*). Рефлексія залежить від мовлення (*śabda*)». Інакше кажучи, «Рефлексивність у формі вербалізації є необхідною структурою свідомості, і це те, що підтримує навіть сприйняття, і тому все, що рефлексивно торкається (*vimṛṣṭa*) нею, приймає її форму» *ĪPVV*, том III, с. 84 (пер. за [4, с. 24]).

Отже, рефлексивність свідомості є вбудованою в мову. Якщо свідомість є фундаментальним принципом, то це мова, яка визначає її фундаментальність. Іншими словами, все, що існує, може бути зведене до певної форми вираження, мовлення. Ця виразна природа свідомості, яка змушує Абгінаву прирівнювати мовлення до рефлексії (*vāc* до *vimarśa*), є настільки фундаментальною, що він вбачає основу мовлення навіть у наших чуттєвих безпосередніх (*pratyakṣa*) досвідах.

Зберемо тепер ці рівні мови та їх відношення до рефлексії у цілісну картину стосовно суб'єкта. На думку Дж. Дюпуш, рефлексія як «самосвідчення» свідомості створює найвищу нерозподілену мову (*parāvāc*), котра потім конкретизується в змісто-форми (*paśyantī*), і інші [6, с. 55]. Так, саморефлексія (*vimarśa*) свідомості становить зміст вищої мови, яка не є рівнем слова, але виразом якої є всі інші рівні слова. Першим етапом або конкретизацією вищого слова є *paśyantī*, буквально «[слово], яке бачить [щось обмежене]», іншими словами «бачення», інсайт. Тут переважає суб'єктивність, але починає з'являтися й об'єктивність. З цього відбувається подальше «згортання» або «твердіння» слова, яке називається «проміжне» (*madhyamā*), буквально «серединне» [слово], тобто слово на його стадії між суб'єктивністю та повною об'єктивністю, де суб'єктивність все ще залишається, але об'єктивність переважає, оскільки людина збирається щось сказати. Останнім етапом є «грубе слово» (*vaikhari*), де знаходиться лише об'єктивність, як, наприклад, в усному чи письмовому слові.

Лінії розмежування ранніх кашмірців і граматистів щодо мови та рефлексії

Напрямок критики граматистів (Бгартрігарі) з боку Сомананди, засновника школи КШ прат'ябгіджня (самовпізнання), можна за влучним висновком [7, с. 4] стиснути в риторичне питання, котре Сомананда ставить граматистам: «Але чому ви покинули сферу граматики і взяли за справу в іншій сфері, як-от філософії?». Ми можемо виявити три основні цілі в критиці Сомананди:

(1) ототожнення вищого божественного (*parabrahman*) із вищою мовою у формі бачення (*śabdarūpa-paśyantī-parāvāc*)

(2) претензія граматики (*vyākaraṇa*) вийти за межі вузької галузі власне граматики та створити світогляд

(3) як світогляд граматика проповідує нереальність проявленого всесвіту, так само як у сфері лінгвістичних спекуляцій вона бере за основну нереальність звуків у відношенні до їх енергійної основи (*sphoṭa*), яку вони мають розкривати.

Очевидно, що ми стоїмо перед двома конкуруючими поглядами на світ.

Сомананда ставить до слова як до органу дії (*karmendriya*) – чогось геть інструментального у відношенні до пізнання, майже як до руки чи ноги. Утпала переглядає це

ставлення, відзначаючи, що **слово в процесі рефлексії приймає форму самого знання**. Так, у ŚD vṛtti в шлоці 2.19 Сомананда дає голос опонентові, який заперечує проти того, щоб мова розглядалася просто як орган дії, не надто відмінний від такого органу пересування, як нога. «У процесі досягнення рефлексивного усвідомлення чогось (каже опонент) мова стоїть на першому місці, приймаючи форму самого знання» (пер. за [7, с. 7]).

Висновки. Авторі прат'ябгіджні були б набагато менш філософськи цікавими без потужних конструктивних елементів їхньої думки. Утпала та Абгінава не просто сперечаються з буддистською точкою зору, але також дають нам досить точне уявлення про те, що таке свідомість. Як зазначає [8, с. 110], вони стверджують, що «бути свідомим» включає дві різні, але пов'язані між собою стадії. Перша – це стадія ментального стану, який спрямований на зміст або подію, які сприймаються органами чуттів. Вони по-різному відносяться до цієї стадії, але найпоширенішим терміном для позначення першої стадії є «світло свідомості» (*prakāśa*). Але ця стадія взагалі не була б свідомою без діяльності свідомості вищого порядку, яка оперує цими когніціями першого порядку. Знову ж таки шайви називають цю стадію різними назвами (*pratyavamarśa*, *parāmarśa*, *vimarśa*), усі вони пов'язані із санскритським дієслівним коренем *√mrś*, основними переносними значеннями якого є «відображати», «розглядати». Рефлексивне усвідомлення не сприймає когніції, породжені сенсорними стимулами; воно радше концептуалізує їх актами мовлення.

Філософи КШ доповнили основну схему Бгартрігарі кількома суттєвими внесками. Серед них – перелічені аспекти філософії мови граматистів, що уможливили систематичне заперечення скептичної позиції, притаманної буддистам щодо епістемічного статусу понять і мови. Кашмірські йогіни й тантрики, починаючи з Утпаладеви й Абгінавагупти, протиставили цьому концепт рефлексії – відображення своїх мисленневих актів, що ґрунтується на усвідомленні рівнів «тонкого» мовлення, котрим ми ставимо собі питання і робимо висновки.

Список використаної літератури

1. Padoux A. *Vāc: The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. Albany : State University of New York Press, 1990. ISBN 9780791402573.
2. Rastogi N. *Vāk as Pratyavamarśa: Bhartṛhari from Abhinavan Perspective* / Chaturvedi M. (ed.). *Bhartṛhari: Language, Thought and Reality*. Delhi : Motilal Banarsidass, 2009. P. 301–341.
3. Subramania Iyer K.A. *Bhartṛhari: A Study of the Vākyapadīya in the Light of the Ancient Commentaries*. 1969.
4. Timalsina S. *Vimarsha: The Concept of Reflexivity in Utpala and Abhinavagupta*. *Acta Orientalia Ediderunt Societates Orientales Danica Fennica Norvegia Svecia* [online]. 2022.
5. Ferrante M. 2019 *Studies on Bhartṛhari and the Pratyabhijñā: Language, Knowledge and Consciousness*. *Journal of Indian Philosophy* [online]. 2019. ISSN 0022-1791.
6. Dupuche J.R. *The Kula Ritual as Elaborated in Chapter 29 of the Tantraloka*. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2003. ISBN 9788120819795.
7. Torella R. *From an Adversary to the Main Ally: The Place of Bhartṛhari in the Kashmirian Śaiva Advaita* [online]. 2005.
8. Ferrante M. *Indian Perspectives on Consciousness, Language and Self: The School of Recognition on Linguistics and Philosophy of Mind*. London : Routledge, 2021. ISBN 9780367517946.

REFLECTION AND LANGUAGE. APPROPRIATION AND DEVELOPMENT OF IDEAS OF GRAMMARIANS (BHARTRIHARI) IN KASHMIRI SHAIVISM

Ivan Ulitko

*H. Skovoroda Institute of Philosophy of National Academy of Sciences of Ukraine,
Tryokhsviatitelska str., 4, 01001, Kyiv, Ukraine*

This article explores the concept of reflection within the philosophy of language in India from the 6th to the 11th centuries, tracing its development from the linguistic strata formulated by the grammarian tradition of Bhartṛhari to the self-reflexive dimensions of speech articulated in the tantric epistemology of Kashmiri Shaivism. It examines the ontological entrenchment of reflection within language, conceptualized as a cognitive-linguistic medium that reproduces and structures worldviews in the tradition of Sanskrit grammarians. Furthermore, it analyzes the heterogeneous modes of appropriation of these linguistic-philosophical insights by Kashmiri Shaiva thinkers – ranging from initial rejection by the tradition's founder, driven by competitive polemics against the grammarians, to later assimilation and refinement in response to Buddhist *anatma*vāda.

The study also situates this intellectual evolution within the broader, still-relevant dialectic of competing worldviews: the personalist perspective, which emphasizes the cultivation of affirmative and expansive states of consciousness; the tantric paradigm of Kashmiri Shaivism, which posits an integrative model of self-awareness and agency; and the Buddhist framework, which negates an enduring “self”, engendering ontological discontinuities that challenge the coherence of lived experience. In response to the Buddhist critique, Kashmiri yogic and tantric scholars, beginning with Utpaladeva and Abhinavagupta, articulated the concept of *vimarśa* – a unique mode of reflexivity that underpins the cognition of one's own mental acts. This reflexive awareness is predicated on an internalized engagement with the levels of *sūkṣma* (subtle) speech, through which individuals interrogate, justify, and recalibrate their cognitive and existential narratives.

By historicizing this process of conceptual demarcation, the article draws upon contributions from Indian, European, and American scholars of Kashmiri Shaivism. The enduring intellectual significance of this discourse is attested to by the rigor of its polemical engagements with Buddhist thought, particularly in its treatment of the interplay between reflection and linguistic cognition as a continuum of inner discursivity. The philosophical sophistication of Kashmiri Shaiva thinkers during the zenith of Indian intellectual culture thus remains an exemplary case of deep epistemic inquiry into the interrelation between language, self-awareness, and ontological continuity.

Key words: reflection, self-reflexivity, philosophy of language, Kashmiri Shaivism, Tantra, Bhartṛhari, Utpaladeva, Abhinavagupta, *vimarśa*, *vāc*.